

# 日本人の宗教観と祖先崇拝の構造

櫻 井 罔 郎

## 目 次

### 序

#### 一 日本人の宗教観

##### 1 神社と神道

##### 2 葬式と仏教

#### 二 日本人の厭宗教意識

##### 1 「無宗教」という意識

##### 2 正月は神社，葬式はお寺，結婚式は教会

##### 3 「お彼岸」と「お盆」

###### (1) 「お彼岸」

###### (2) 「お盆」

#### 三 日本における祖先崇拝の構造

##### 1 先祖供養と祖先崇拝

##### 2 先祖と祖霊

###### (1) 祖霊

###### (2) 歳神・山ノ神・田ノ神

##### 3 祖先崇拝の構造

### 結び

## 序

日本人の多くが，宗教はまやかしであり，いかがわしいものであると考え，概して，宗教を忌避する傾向にある。多くの者が，宗教とは，社会・政治制度や民衆の儀礼習慣の中に溶け込んで存立し，あるいは無知な大衆を騙して不

正・不当な収益を得ている存在であると考え、その歴史的な背景や社会的な意義を認めないわけではないが、本来不要の存在であると観念している。宗教の必要性を認め、宗教を信仰する者であっても、宗教の思想体系を知悉し、それを信仰しているというよりは、慣習的・習俗的な意義と合理的・科学的な理解の及ばない問題を処理する一方策として受け入れているに過ぎない。

戦後世代の日本人には、「宗教的中立」という名の下に行われてきた徹底した無神論的学校教育の影響が強く、概して、宗教に対して懐疑的であり、少なくとも科学的な根拠はなく、合理的な説明もできないものであるという「宗教観」が浸透しているように思われる。そういう状況下での「宗教」とは、基本的に、社会の経済活動としての事業の一種であるという理解に尽きる。つまり、詐欺師が存在し、泥棒が暗躍し、暴力団・やくざが組織され、暴走族が形成され、他人を騙して自分が地位や名誉を得、自分の保身のために他人を犠牲にし、商品表示を偽って消費者に売りつけ、虚偽の報告をして政府から補助金を受け、事業の停止を恐れて施設の故障を隠すなどと同様の、不正・不当な社会的現象であるというものである。

実際、巷では、詐欺的な手法で金品を搾取し、信者やその家族を破綻に陥れている「宗教」が暗躍し、数億円・数十億円もの「宗教被害」を訴因とする損害賠償の訴えが各地裁判所に提訴され、刑事事件として捜査され、起訴されている。新聞・テレビでも、深刻な「宗教被害」の様子が報道され、悪質な「宗教商売」について警告が発せられている。「宗教」と聞いて、一般の日本人が最初に警戒するのも、「うまいことを言って、何がしかの金銭を巻き上げられるのではないか」という点にある<sup>①</sup>。

日本人の多くが、「宗教」は非科学的であると考え、それゆえに、神仏を信じ、「宗教」に入ることを恥と感じている。それは、一部私立学校を除く、小中学校・高校における学校教育を通じて常識化され、ミッションスクールを含む多くの大学で、宗教の非科学性や非合理性が説かれ、宗教を信じることの愚かさが講義されている。結果的に、日本人の多くが「宗教」に懐疑的となり、「無宗教」を是としており、知識人の多くが「無宗教」を名乗っている<sup>②</sup>。

(1) 拙稿「最近の宗教報道に感じる『信教の自由』の危機」『クリスチャン新聞』2000年2月20日号、拙稿「政府主催戦没者追悼式と一家5人餓死事件で感じる『宗教とは何か?』」『クリスチャン新聞』2000年9月10日号。

(2) 筆者も、高校時代、同様に考え、筆者が代表者であったクラブの定款には、創価学会員による

そう考えれば、日本人の大部分が「無宗教者」であるはずであるが、それにもかかわらず、年末年始の神社寺院は「参拝者」で足の踏み場もないほどの盛況であり、交通機関は特別に終夜運転をし、満員の乗客を運送している<sup>(3)</sup>。春秋の彼岸や盆には、全国的な墓参りや墓参のための里帰りが慣例化し、各地で深刻な交通渋滞を生じ、「民族大移動」などと揶揄されている。子どもが誕生したら宮参りや七五三、建築に際しては地鎮祭や上棟式を行い、自動車を購入したら神社寺院で御祓いを受け<sup>(4)</sup>、重要な事業の開始に当たっては神社に祈願している。入学試験シーズンには、各地の神社寺院は、「合格祈願」の受験生やその身内で賑わい、御祓いや御札を受け、多くの絵馬が奉納されている。

また、日本人の大多数が、「葬式」といえば「お寺」「お坊さん」を連想し、漫才・喜劇などでは病人・怪我人が出ると「医者を呼ぼうか、坊主を呼ぼうか」と言って笑いを得、入院中の患者を僧侶が訪ねると「縁起でもない」と嫌悪されるというほどである。巷ある葬儀社も「仏式葬儀」<sup>(5)</sup>を前提に営業活動を展開しており、市町村の関与する「公営葬儀」「市（町村）民葬」も同様である。現実、葬儀のほとんどすべてが「仏式」で行われているといつて過言ではない。当然、「埋葬」<sup>(6)</sup>も「仏式」<sup>(7)</sup>で行なわれている。

---

折伏活動に対する制約を前提とした「宗教的中立」条項を加え、クラブ活動中に祈祷その他の宗教的儀式を行い、宗教的言辭を発すること、クラブ活動を通じて宗教的勧誘を行うこと等を禁じていた。また、学生運動の理論的中枢であった中央指導委員会・中央指導委員としても、「実証理論主義」を掲げ、実証を得ない宗教については否定も肯定もできないものとして、「宗教的中立」を運動の原理としていた。さらに、実務に就いてからも、法律家は宗教的に中立であるべきであると考え、身を処してきていた。もちろん、神学的には「宗教的中立」が幻想であることは明らかである（フレーム『キリスト教弁証学入門』（日本長老教会文書出版委員会、1998年）12～17頁）が、それが知識人の考える「あるべき姿」なのである。

- (3) たとえば、千葉県成田市にある、真言宗智山派の大本山・成田山新勝寺には年間1000万人が訪れ、初詣には300万人もの人が訪れるという（朝日新聞2002年5月12日号・2002年9月18日号）。
- (4) 街を走る車を眺めていると、そのほとんどに護符やお守りが付され、神社寺院のステッカーが貼られている（消防車など公用車も）。とても無宗教者の所有し、運行している自動車とは思えない。
- (5) 輪廻転生からの解脱を救済と考える仏教本来の教理によれば、死後の死体は単なる物体であり、死者は解脱して浄土に憩うか、何物かに生まれ変わって新たな輪廻の中に転生しているはずであり、葬儀や埋葬に関心がないはずである。ここでは、「葬式仏教」としての日本の現実として呈示する。
- (6) 墓地、埋葬等に関する法律（昭和23年法律第48号）によれば、「埋葬」とは死体を土中にも葬ることをいい（2条1項）、死体を葬るために焼く「火葬」（同条2項）と区別され、焼骨を墳墓に入れる「埋蔵」や納骨堂に入れる「収蔵」（同条3項、6項、3条、4条類推）とも異なる。今日、埋葬は、例外的にしか行なわれておらず、ほとんどは「埋葬」といながら「焼骨の埋蔵」を行っている。ここでは、巷の用法に従い、「埋葬」と「焼骨の埋蔵」とを含めて「埋葬」というものとする。
- (7) 本来の仏教教理においては、墳墓に葬られた遺骨や焼骨に特別の意味はないはずである。

日本社会には、普段は口を利くこともない近所の人や交際の希薄な親族・昔の級友、競争相手である同業者や喧嘩中の友人などであっても、その人の訃報を耳にするや緊急に弔問に訪れ、勤務先を休み、事業を止めてでも葬儀には列席するという習慣がある。逆に、葬儀に列席し、焼香をしない者は、社会的に非難されることになるほどである。

しかし、考えてみればおかしいことであり、だれもが葬儀や埋葬に合理的理由や科学的根拠はないと思っているはずである。ことに、宗教を否定する無宗教者の葬儀・埋葬ほど理不尽なものはない。しかし、「宗教は阿片である」と称して憚らないマルクス主義者も、党を挙げて、葬儀を行い、埋葬を行ってきた。笑止の沙汰というほかない。知識人が好んで行なう「無宗教式の葬式」も同様である。「物体」に過ぎない死者に話しかけ、「安らかに眠りたまえ」と念ずるに及んでは、滑稽と言うほかない。無宗教者をさえ葬儀に駆り立てるものは、いったい何なのであろうか。

日本社会においては、「何はさておいても葬儀には駆けつける」ことが求められ、葬儀に参列しない者は、社会的に非難され、社会的に侮蔑される傾向にあるが、とりわけ、親族の葬儀に参列しない者に対するサンクションは厳しい。葬儀のほか、年忌法要や墓参などについても、家族一同・親族一同が一堂に会することが求められるが、要求の範囲は葬儀より狭く、要求の程度は葬儀ほど厳しくはない。とはいえ、春・秋の彼岸や盆の墓参は国民行事化し、多くの人々が、その時期だけにせよ、「ホトケ」を思い、墓に参り、寺院に参拝しているのは事実である。

「宗教」を否定し、「無宗教」を旨とする日本人を、このように葬儀や墓参に駆り立てるものは何であろうか。「宗教」抜きには考えられない葬儀や墓参を、あたかも「宗教ではない」かのようにみなし、「無宗教」という旨との矛盾を感じることなく、平然と行なう、日本人の心理状態・精神構造はいかなるものであろうか。本稿では、日本人の習性のひとつとも思われる葬儀・墓参の精神的意味を解明することによって、日本人の「無宗教」性の意味を詳らかにし、日本社会における祖先崇拜の意味と構造を明らかにしたい。

## 一 日本人の宗教観

### 1 神社と神道

日本人の宗教観を端的に表しているものは「神社」であると言っても過言ではない。「無宗教」を標榜しつつも、大多数の日本人が、正月、祭日、七五三などに神社に参拝しているほか、入学試験、結婚、出産、誕生などに際して神社を訪れ、建築に当たっては地鎮祭を行い、結婚、就職、自動車の購入、新規事業の開始などに際して神社の御祓いなどを受けている。街を走る自動車の多くに、神社の「御祓いステッカー」が貼られており、バスや消防車の車内には神社の「御札」が設置されているものもある。あたかも、「神社は日本人の慣習であって宗教ではない」という認識が身についているかのような行動である。

最近の新聞報道でも、甲子園行きを決めた千葉県・拓殖大学紅陵高校の野球部選手が木更津市の八剣八幡神社で必勝祈願した（2002年7月30日）とか、大分県知事が天皇の即位儀礼の一環としての抜穂の儀に出席したのは天皇に対する社会儀礼を尽くす目的であって、効果も特定の宗教に対する援助に当たらないとして、最高裁は合憲と判断した（2002年3月9日）、鹿児島県知事が天皇の即位儀礼の大嘗祭に参列したが、大嘗祭は皇室の重要な伝統行事であり、宮内庁からの案内を受けて参列・拝礼したのであって、天皇の即位への祝意の目的であったとして、最高裁は合憲と判断した（2002年7月11日）などという記事が目につく。

なるほど、明治政府は天皇制国家建設の一環としての国家神道政策として「神社は宗教に非ず」として、仏教・キリスト教と区別するとともに、神社を国家の営造物とし、神官を国家の官吏とし、神社参拝を臣民の公法上の義務としたが、強弁に過ぎることは誰の目にも明らかである。敗戦後、その政策は廃止されたものの、津市地鎮祭訴訟最高裁判決（昭和52年7月13日）を機に、判例が転換され、教祖や經典の存在と布教や信者教育などの活動を「宗教」の定義に持ち込み<sup>(8)</sup>、いわゆる「目的効果論」を「政教分離」判断の基準とすること

---

(8) 教祖や經典を持たず、布教や信者教化をしないことが神社神道の特徴であるとされているが、筆者は疑問とする（2000年3月28日の皇學館大学神道研究所における研究会の席上発言）。キリスト教においても、イエスは教祖ではないし、記紀が歴史・文学の書と言うなら、聖書も同様であるからであり、神社においても、さまざまな形で啓蒙・募金・普及・教育活動が行われ、氏子の教化育成はじめ、「崇敬会」「講」など多数の信者団体が形成されているからである。また、神

によって<sup>9)</sup>、「神社は宗教に非ず」を合法化してきた。

その一方で、一般の人々に「神とは？」と聞いて、第一に挙げられるものは、神社や神社で祀られている神々である。「神社で祀られている神々は神ではない」などという珍妙な反応をする者はいない。明らかに、神社で祀っているのは神であり、自分たちが拝礼しているのも神であるという認識を持っており、それが神である以上、それが学問的に「宗教」という範疇に属するものであるということは、頭の中では理解している。しかし、それとともに、「他の宗教とは違う」という感覚があるのも事実である。

どこが「他の宗教」と違うのかと問われると、既述の通り、「教祖がない」「経典がない」「布教しない」「教化育成しない」などということになってしまうのである。なるほど、「村の鎮守の神様」「氏神様」と呼び習わされてきた地元の村社・郷社の類の神社には、教義・教理を説く必要もなければ、布教や教化の意図も意識もないであろう。そういうところでは、国家・都道府県の管理や援護を受けて形成されてきた、組織的・財政的・人的に整備された神社とは異なり、教理的基礎も必要ではなく、記紀神話などが持ち出されることもない。昔からの伝承に依存して運営されているのであって、「神道」と呼ぶには大きな隔りがある。

その意味で、「神社」は、少なくとも、二つに大別するのが適切ではないかと考えられる。つまり、一つは、記紀神話を基礎とした神々を祀る神社であって、これこそ「神道」と呼ぶにふさわしく、以下「神道神社」と呼ぶことにする。他は、記紀神話とは無関係に建てられたり、記紀神話とは関係のないさまざまな神霊を祀っている「神社」である。これは、民間伝承や古来の習俗に由来するもので、以下「伝承神社」と呼ぶことにする。もっとも、明治政府の神社一本化政策の下で、すべての神社が、何らかの形で、記紀神話の神々を祀るなどをした結果、神道神社と伝承神社の区別ができ難くなっている。しかし、それは建前上のことなので、その部分を捨象しないと本当の姿が見えてこない。伝承神社は神道神社とは異質なものであって、「神社神道」を考える場合の「神

---

社の中には、きわめて熱心に布教活動を行い、海外にまで進出しているところもある。

(9) キリスト教会が「コンサート」を開くのは伝道目的であるから許されないが、神社が「神々への祭礼」を行なうのは伝道目的でないので許されるという論理は奇妙というほかない。現場の報告では、キリスト教会の場合、「伝道目的ではない」「社会事業にすぎない」などと説明しても拒まれているのが実態である。

社」とは神道神社を本旨に考えなければならない。

政府答弁や判例では、それとは逆に、伝承神社の現実を神道神社に当てはめ、国家や都道府県の関係している大きな神社の問題を曖昧にしている。既に述べたように、教祖や經典の不在、布教・教育活動の不存在を根拠とする「非宗教性の主張」は、伝承神社には妥当しえても、神道神社、少なくとも国家や都道府県の関係している大きな神社には適用できないことである。神社を一からげにして論ずることによって、小さな祠一つしかない末端の神社の現実を、神官600人という伊勢神宮や、国家・都道府県の関係してきた靖国神社・護国神社などに適用してきたもので、明らかに誤りである。むしろ、意図的になされた論理のすり替えと言うべきである。

また、神社側と参拝者側との間にもかなり大きな意識の違いが存することも無視できない。「何事の在しますかは知らねども有難さに涙こぼるる」ではないが、参拝者が、当該神社に参拝する際の意識と、神社側の姿勢との間には、大きな間隙のあることが少なくない。ある人が、公の席で、「毎朝、明治神宮に参拝しているが、拝んでいるのは明治天皇ではない」と言うのを聞いたが、まさに、それこそ日本人の信仰観なのである。ある神社を参拝する際に、その神社の祭神や由来について意識する者も少なくないが、それを認識しながら参拝しているとは思われない。

沖縄の「沖宮」は、神社本庁に属する神社であるが、宮司の説明によると、それは明治以降の政治的な経緯でそうなっただけなのであって、天皇を拝むためでもなければ、アマテラスを祭るわけでもないと言う。それどころか、アマテラスは、沖縄の最高神アマミキヨ（アマミク）に仕えるノロ（神女）であったとも言う<sup>(10)</sup>。そもそも、沖宮は、琉球王朝時代の15世紀に、国王が首里城から海上に光る物を見て、引き上げさせた「蓬莱の霊木」を祀って建立されたもので、「御嶽（ウタキ）神教」を名乗っている<sup>(11)</sup>。「御嶽」とは、沖縄の民間信仰の聖地のことで、神霊の鎮座する場所とされている。沖宮では、天燈山御嶽を古木の根源（神地）とし、そこを奥宮とし、その神霊を祭った所が沖宮本殿であると説明している<sup>(12)</sup>。

---

(10) 2000年6月、第10回「日本の宗教」ツアーで訪れた沖宮における研究会の席上発言。

(11) 比嘉真忠『御嶽神教～うるま琉球沖縄神道記～』（沖宮、1986年）15頁。

(12) 同書24～25頁。

さらに、沖宮では、「沖繩の一部の人は、神社には大和神を祀ってであると誤解されているが、……沖繩の土地に祀れば、その土地に鎮まっている御親を拝むわけで、……万世一系の誠の御祖神を崇拝することが誠の宗教である」<sup>(13)</sup>と言う。また、神社に祀られるのは「御祖神（ミオヤ）」であるとし、それは一番上の神で、神社に祭り、だれでも崇拝しなければならない存在なのであるとする。沖繩では、先祖の霊「元祖」が宿るトートーメ（位牌）崇拝が行なわれているが、霊のレベルが上がると「中の親神（ミオヤ）」「御世（ウユウ）」として守護霊的存在となり、一番上になると「祖神」「御祖神」「神世」と呼ばれる神の存在となると説かれている<sup>(14)</sup>。

そのほか、沖繩では、「波ノ上宮」「普天間宮」など「神社」を名乗っているところのほか、「白銀堂」「赤犬子（アカヌクー）」など多くのところで、鳥居を立て、「神社」の様相を呈している<sup>(15)</sup>が、その実、御嶽信仰の拝所（ウガンジョ）として用いられていることが認められる<sup>(16)</sup>。「鳥居」は、神社の存在とその場所を示す象徴となり、神社への入り口の門という存在となっているが、もともとは霊域を俗域から画する結界の意味で立てられていたものであり、必ずしも神社と直結するものではなかったのではなかろうか<sup>(17)</sup>。沖繩では、政治的な絡みの中で、神社の様相を示す鳥居を取り入れつつも<sup>(18)</sup>、それをその本来の用法で用いてきたということなのである<sup>(19)</sup>。

(13) 同書26頁。

(14) 同書25～26頁。

(15) 波ノ上宮の場合、もともと水平線のかなたのニライカナイ信仰を基礎に、漁師が見つけた霊石を祀ったもので、1868年ころより記録が残っているが、明治23年（1890年）国家神道体制に組み入れられたものである。大正12年（1923年）神明造りの神社建築で改築される以前の明治41年当時の写真には鳥居がなく、大正12年以降の写真には鳥居が立てられている（『絵葉書に見る沖繩』（琉球新報社、1993年）73、74頁）。なお、現在の建物は、戦災後、昭和28年（1952年）に再建されたものである。

(16) 実際、「神社」でも「（仏教の）寺院」でも、ユタが依頼者とともに祈願に訪れているが、その祈願の形態は、他の拝所におけると同様、伝統的な御嶽信仰のそれであり、神社神道や仏教とは無関係のものである（拙著『沖繩の民俗と信仰』（『キリスト教と日本文化』研究会、2000年）、拙稿「沖繩の民俗と信仰心」『共立研究』6巻3号（2001年）6～10頁）。

(17) 本稿脱稿後、稲田智宏『鳥居』（光文社、2002年）に接したが、沖繩での鳥居についてはふれられていない。

(18) 読谷村にある赤犬子の前には、「グリーンベレー」で知られる米陸軍特殊作戦部隊を擁する「トリイ・ステーション」があり、そのゲートは、額東に米軍記章を付した鳥居が立てられている。入り口と出口のため2つの鳥居が横に並んで立てられており、きわめて異様な風景である。米軍としては駐留先との文化交流等を図るつもりかもしれないが、無理解も甚だしい。神聖な神社の象徴であり、神域を示す鳥居をこのような形で用いることに特段の感情的なもつれや抵抗がなかったところに、沖繩での鳥居感覚が知られよう。

(19) 菅原伸郎「靈魂と他界」6『朝日新聞』夕刊2000年5月8日号でも、普天間宮の宮司が「古来、



神社は、明治政府の天皇制国家建設・国家神道化政策の下で、国家の管理下に置かれ、社格が定められ、伊勢神宮を頂点とする「神社神道」という体系の中に組み入れられたものである。「神社神道」とは、まさに、明治政府によって、明治以降に、天皇制国家建設の目的に合わせて組み立てられた「国家神道」なのである<sup>(20)</sup>。したがって、明治の前には「神社」は存在するが、「神社神道」は存在しなかったのである<sup>(21)</sup>。

それまで、全国に個々独立する形で存在していた膨大な数の神社を統合し、「神道」の枠の中に組み入れたものだから、その教理・教義を統一することができず、結果的に、きわめて曖昧なものとならざるをえず、きわめて包括的なものとならざるをえなかったのである。今日、それを「非宗教性」の論理的根拠にされているが、失当である。なぜなら、宗教としての統一性は、個々の教理や教義の細部までの一致を必要としないからである<sup>(22)</sup>。いくつかの点で合意でき、何らかの目的で一致でき、外形的に共通項が見られれば十分であろう。

今日、ほとんどすべての日本人が神社に参拝しているものと思料されるが、神社の由来を調べ、祭神を特定して、それを拝んでいる例はきわめて稀であろう。基本的に、日本人が神社に参拝するのは、特定の神を拝むためではなく、一般的な意味で「神」を拝んでいるのではなからうか。「一般的な意味の神」とは、つまり、「自然そのもの」という意味である。そこに、自然そのものを神と

---

琉球の人たちは森などにある聖域を大切にしてきました。御嶽信仰といわれて今日まで続いています。琉球八社と呼ばれる神社は、本土との交流の中で神社の様式を整えてきたのです」と説明した旨記されている。なお、湧上元雄・大城秀子『沖縄の聖地』(むぎ社、1997年)、外間守善・桑原重美『沖縄の祖神アマミク』(築地書館、1990年)参照。

- (20) 村上重良『国家神道』(岩波書店、1970年) i, 1~2, 78~80, 117~119, 128~130頁。
- (21) たとえば、神社神道体系の頂点に位置する「伊勢神宮」も、明治2年に、突然、明治天皇が参宮してから、急激に、上からの神宮改革が実行され、国家の神宮に化してしまっただが、それ以前は、「お伊勢さん」と呼び慕われる庶民の信仰を集めた神社であったのである。伊勢神宮は、「御師(おし)」と呼ばれる宣教師を全国に派遣し、各国・各村を廻り、各戸に「伊勢大麻」を配り、各地に信者集団「伊勢講」を形成するなど、きわめて熱心な伝道と親切・適切な牧会に励み、庶民の信仰形成に力を入れていた。その力は、「死ぬまでに一度は伊勢参りを」という庶民のせつなる願いとなり、幾度かの、数十万人とも数百万人とも言われ、関所ですら止めることができないほどの、大参宮運動「御蔭参り」を引き起こしたほどであった(藤谷俊雄「『おかげまいり』と「ええじゃないか」」(岩波書店、1993年) 37~103頁、拙稿「『御蔭参り』と日本人の信仰心」『旗』196号(2000年)参照)。
- (22) 2000年3月、第8回「日本の宗教」ツアーで訪れた皇學館大学神道研究所における研究会において、筆者は、「キリスト教は一枚岩であるかのように言われるが、西方教会と東方教会、カトリックとプロテスタントでは、神の三位一体論、キリスト論、教会論などキリスト教の最も基礎的な教理についてすら根本的な相違を持っており、プロテスタントにおいては、数万もの教派が存在し、互いに容認できない状況にある」旨を述べ、「基本的に、神社の個別性とキリスト教会の個別性は変わりがない」旨を主張した。けだし、失念されやすい点である。

見るという感覚が存在している。いわゆる汎神論・自然崇拝の構造である。そこから、「それゆえ、宗教ではない」という意識が生れてきているように思われる。というのも、「宗教」とは人格的な「神」を崇拝するものであるという認識が前提に置かれているからである。

## 2 葬式と仏教

もう一つ、日本人が盛んに参詣しているものに、仏教寺院がある。千葉県成田市にある、真言宗智山派の大本山・成田山新勝寺には年間1000万人が訪れ、初詣には300万人もの人が訪れるという。全国の、他の有名寺院も、似たり寄ったりで、多数人が参詣している。ただし、神社とは異なり、寺院の場合には、当該寺院の本尊や由緒・ご利益を知って訪れている人が多く、正確には知らなくとも概括的な知識は有している者がほとんどである。言い換えれば、寺院の場合には、参詣するのが日本の習俗だと考えているものはほとんどいないということになる。

その限りにおいて、寺院を訪れる者は寺院の宗教性を認識しており、寺院の宗教性を認識しないで寺院を訪れた者はいない（ほとんどいない）ということの意味する。したがって、「無宗教」を自認する者が寺院を訪れることはないものと思料される。ここで「寺院を訪れる」とは、参詣の目的で訪れることを意味し、観光や芸術鑑賞・研究などの目的で訪れる場合を含まないのは当然である。

もっとも、町や村の小さな寺院の場合には、地元に住する住民で、特段、当該寺院の本尊や由緒などにこだわることなく、日常的に参詣する者も少なくない。それは、後に述べる民俗的・民間信仰的な意味合いで、いわば「聖地」の一つとして、神社や寺院を訪れているに過ぎないのである。したがって、寺院を訪れたとしても、合唱し、「南無阿弥陀仏」程度の念仏は唱えるとしても、特段、仏教の教義に従った礼拝行為をしているわけではない。

しかし、人が死ぬと、ほとんどの日本人が、「無宗教」を自認している者も含めて、仏教寺院を直ちに思い浮かべ、仏教僧侶を想起する。そして、葬儀は、仏教寺院において、または、仏教僧侶によって執行されるよう依頼している。今日では、葬儀の手配を葬儀社に依頼する場合がほとんどであるが、その場合でも、仏教寺院における葬儀ないし仏教僧侶による葬儀の執行を当然のことと

しているように思われる<sup>(23)</sup>。

その根底には、理屈の上での理解とは別に、日本人の社会的・民族的な常識とし、慣行として、「仏教寺院は葬式のためにある」という思いが染み付いているように思われる<sup>(24)</sup>。歴史的・政治的には、徳川幕府の宗教政策の結果であると言えなくもないが、それでは、完全に説明し尽くすことはできないように思われる。というのも、明治政府による宗教政策の転換により、特に国家神道化政策により、それ以前から続いていた仏教徒の寺檀関係を解消し、神道一本・氏子一本に絞るという傾向が生じていても不思議ではなかったからである。実際、ある地域では、仏教寺院が存在せず、各戸に仏壇もなく、葬儀もすべて神道だけで行なわれているが、神社一本に絞り、仏教を排除した結果であろう。

「葬儀は仏教」という認識が一般化し、固定化しているとはいえ、真に仏教の教理にのっとって行なわれ、人々がそういう意識を持っているわけではない。もともと、輪廻転生からの解脱を説く仏教では、仏であれば輪廻から解脱して浄土にいることになり、そうでなければ、人間としての死亡によって、新たな輪廻の中に転生しているはずであるから、葬儀を行い、火葬・埋葬をする意義はないと言わなければならない<sup>(25)</sup>。あるとすれば、人間としての社交儀礼的な儀式としての葬儀と保健衛生的な意味での火葬・埋葬ということになるが、それでは、「御骨（おこつ）」を大切に<sup>(26)</sup>、「位牌」を崇敬し<sup>(27)</sup>、「墓参り」を欠かさないなどといった、日本人の他の行動が説明できない。

## 二 日本人の厭宗教意識

### 1 「無宗教」という意識

日本人の多く、とりわけ、知識人の多くが、「宗教はまやかしである」と考

---

(23) 藤井正雄「死と仏教」『往生考』（小学館、2000年）183頁以下参照。

(24) 圭室諦成『葬式仏教』（大法輪閣、1963年）参照。

(25) 五来重『先祖供養と墓』（角川書店、1992年）98頁は、「仏教が日本の葬墓のことを扱うようになったのは……仏教の方が日本の民族宗教（「民俗宗教」の誤植か、筆者注）に妥協したと考えられる」と言っている。

(26) 新谷尚紀『死・墓・霊の信仰民俗史』（歴史民俗博物館振興会、1998年）27頁以下、横田睦『お骨のゆくえ』（平凡社、2000年）参照。

(27) 加地伸行『家族の思想』（P H P 研究所、1998年）参照。

え、「無宗教」を是とし、「無宗教」を自認し、「無宗教」を名乗っている。社会的に責任ある地位にある多くの日本人が、アメリカ合衆国のような近代的な国家で宗教が堅く守られているということに怪訝を感じ、政治の世界はもとより、科学の分野でも、時として宗教の話が持ち込まれることに奇異を感じている。むしろ、端的に「なぜ、アメリカ合衆国のような国で、宗教がそれほど信じられているのか理解できない」と表明する者が多くいる。

日本人の多くが、宗教は「非科学的である」と確信し、宗教家は（精神的なカウンセリングという役割を除けば）「詐欺師か似非哲学者である」と決め付け、宗教への信仰は「弱者の弱きなり」と理解し、宗教に本心から献身する者を「信じられない」と反応するのが、「良識ある現代人である」と思い込んでいる。当然、自ら「無宗教」を信条とすることになる。

ところで、この「無宗教」という意識は、「無神論」という主張とは異なり、きわめて感覚的で、きわめて非合理的な意識である。というのも、「無神論」とは、神の存在を否定し、神の非存在を証明するなど、それなりに合理的な思考を経て達した主張であるのに対して、「無宗教」とは、宗教の存在を否定するわけでもなければ、宗教の非存在を主張するわけでもなく、単に、自ら宗教には関わりあいになりたくないという漠然とした意識の表明であるに過ぎないからである。

事実、「無宗教」者は、「神の存在」を否定してはいないし、自ら「無神論」者を任じているわけでもない。実際に、キリスト教の伝道や弁証の現場で、「宗教は信じない」という日本人の多くが、「神や仏は信じないが、私の心の中には神がいる」「特定の教えは信じないが、神仏が自分の周りにいる」「自分は神に守られている」などという感覚を持っていることを知らされる。ここに見られるのは、「宗教は信じないが、神は信じている」という感覚である<sup>(28)</sup>。

そこで、多くの日本人にとって「宗教」とは何かということが問題になる。一般に、日本人の間では、「宗教」とは、教団組織を持ち、教祖や経典や教義を

(28) 筆者は、それこそ、すべての人の心の中にある、神のかたちの残滓としての神的感覚であると理解し、伝道的展開としては、その感覚を掘り起こし、神への意識を覚醒させる言明を行い、その意識の源としての真の神を呈示する手法を用いてきた。神認識さえ、きちんとできれば、神との関係（契約とその破棄）を理解し、その下での自分の位置（罪）を掌握し、その解消のためにキリストによる贖いの提供を受け入れるのにさほど難があるようには思われない。多くの日本人がキリスト教の伝道に際して強い抵抗を示してきたのは、自分の心の中にある感覚を頭から否定され、意味も分からず、「キリストを信ぜよ」と言われるからであったように思われる。

定め、積極的な布教活動を行うとともに、信者を統合・支配し、全体として一定の方向に行動するものであると認識されている<sup>(29)</sup>。したがって、キリスト教や創価学会・オウム真理教はもちろん、多くの新宗教も、神道や仏教も、宗教と捉えられている。ただ、神道や仏教に関しては、個々の神社や寺院を、必ずしも、厳密に宗教と捉えているとは思われない。それは、神社や寺院の現況によるのであって、神社や寺院だからといって、すべてを包括し、一括して宗教とは言い難い面があるからにほかならない。

伊勢神宮や靖国神社・明治神宮、京都の平安神宮、福岡の太宰府天満宮、大阪の住吉大社、茨城の鹿島神宮などは、一般人の間では、明らかに「宗教である」と認識されている。しかし、「住吉大社」「宗像神社」「八幡神社」「赤城神社」など仰々しい名称の社であっても、小さな祠が一つあるだけで、神官もおらず、特別な祭りの日でなければ人々の集まることのないようなものは、「宗教ではない」と意識されているのである。その点、仏教の方が、宗教としての認識度が高いが、ほとんど人の集まることのないような寺院や、住職など人の常駐できない小さな「地蔵堂」「観音堂」「阿弥陀堂」「不動尊」などは「宗教ではない」と思われているようである。

したがって、「無宗教」といっても、宗教の否定ではないし、神の否定でもないのである。いわば、世俗的な意味で、人間集団としての、神を利用した、宗教団体を嫌っている意識なのである<sup>(30)</sup>。当然、そのような宗教団体が形成されておらず、宗教団体に加入することが求められず、個人としての自由性が否定されない限りにおいては、神への信仰や宗教的行為を守り、行うことを否定するものではないのである。

他方で、「宗教的行為」を「慣習」「習俗」などと読み替えることによって、「宗教ではないもの」とみなす傾向も強い。たとえば、動物園における「動物慰霊碑」や「動物慰霊祭」がある。日本動物園水族館協会に加盟している97の動物園のうち、調査回答のあった69の動物園中、48の動物園（70%）に動物慰霊碑が建立されているという調査結果がある<sup>(31)</sup>。また、動物慰霊祭も、相当多数

(29) イアン・リーダー「あれは宗教、これが信仰」『往生考』（小学館、2000年）321頁以下。同書は、「組織立てられた宗教の教義のほうが『彼ら（日本人）の生活のとるに足らない』周辺に位置づけられるのではないか」と結論付けている（330頁）。

(30) 阿満利磨『日本人はなぜ無宗教なのか』（筑摩書房、1996年）8～9、110、123、150、158頁参照。

(31) 『朝日新聞』夕刊2002年10月28日号。

の動物園で実施されており<sup>(32)</sup>、動物慰霊碑を建立していない動物園でも動物慰霊祭を実施しているところはあるということである。欧米の動物園にはない日本独特の習慣であるとされている。厳密に問われれば、それらが「宗教的である」という認識を持たないはずはない<sup>(33)</sup>が、あえてそれを「習慣」と捉えているのであろう。

他にも、台風・地震・洪水・土砂崩れ・火山の噴火・爆発事故・鉄道事故・自動車事故・船舶遭難・航空機墜落など天災・人災の被害者の慰霊碑・慰霊祭の類は、各地に数え切れない。たいていの場合、慰霊碑は公有地に公費で建立されており、慰霊祭には国・地方公共団体などが絡んでいるなど、憲法上の信教の自由・政教分離論争に発展しかねない問題である。宗教性を認識しつつ、あえて宗教性を否定してきているものと思えない。長崎・広島における原爆被害者の慰霊碑や慰霊祭についても同様である<sup>(34)</sup>。

終戦記念日に行なわれる政府主催の「全国戦没者追悼式」は、それ以上に深刻である。神官が主宰してはならず、玉串奉奠や拍手といった所作はされていないものの、「全国戦没者之霊」と標された白木の柱を立てて行われており、「冥福を祈る」「御霊を鎮める」という首相の式辞などからも、念頭に置かれているものが神社神道式の慰霊祭であることは明らかである<sup>(35)</sup>。それにもかかわらず、それをあえて「無宗教」と思い込む姿勢が日本人一般のうちにはあるように思われる<sup>(36)</sup>。

同様のことは、交通刑務所（市原刑務所）における「つぐないの碑」についても言える。これは、直接的に交通死亡事故被害者の慰霊を目的とした施設で

(32) 東京の「上野動物園」の場合、秋の彼岸に、動物慰霊祭を行なっている。

(33) 動物慰霊碑については「公立だから、宗教色のある慰霊碑の設置は困難だ」という回答があり、動物慰霊祭については、「宗教性をなくす」「職員だけの非公開に」「動物園友の会や愛護団体の主催で」などと工夫されていることから（『朝日新聞』夕刊2002年10月28日号）も、宗教性が認識されているのは疑いない。

(34) 広島市では、8月6日の「広島原爆の日」に「原爆慰霊碑」の前で「原爆死没者慰霊式並びに平和祈念式」が行われ、犠牲者追悼のための灯籠流しが行われており、長崎市では、8月9日の「長崎原爆の日」に「原爆犠牲者慰霊平和記念式典」が行われ、参加者の黙祷がさげられている。

(35) 拙稿「政府主催戦没者追悼式と一家5人餓死事件で感じる『宗教とは何か?』」『クリスチャン新聞』2000年9月10日号。

(36) 1999年3月、共立基督教研究所にて開催の日米神学会議「Theology of Culture」において、米国のアーリントン国立墓地について、米国人神学者らは「宗教的に中立である」と主張したが、筆者は「基本的に靖国神社と同様ではないか」と反論した。日本において神道式の慰霊が無宗教と感ぜられるように、米国においてはキリスト教式が無宗教と感ぜられるということではないかと考えたからである。

はなく、「収容者（交通死亡事故加害者）が自分の犯した事故に対する贖罪から『死亡者の冥福を祈って、朝夕手を合わせる何か拠り所が欲しい』……（との訴えから）交通事故により死亡した被害者の霊を慰め、併せて収容者の反省と自戒を促すため……建立された碑」である<sup>(37)</sup>。あるテレビ番組で、受刑者に対して、この碑に向かって、連日、拝礼等をさせているという紹介があったが、そういう発想は、根底にある宗教意識を除いては考えられない<sup>(38)</sup>。大多数の一般日本人にとっては「無宗教」という感覚であるとしても、偶像崇拝を否むキリスト者である受刑者にとっては深刻である<sup>(39)</sup>。一連の信教の自由・政教分離原則にかかわる訴訟における裁判所の判断も、概ね、これらと同様である。

筆者は、かつて「日本人の反宗教性」という論文を上梓した<sup>(40)</sup>。そこでは、「宗教習俗論」と「宗教的寛容」という点から日本人の宗教性について検討を加えた。宗教を習俗とみなす日本人の宗教意識は、基本的に、宗教を宗教と認めず、宗教を世俗的な目的のための手段とみなすもので、結果的に、真の神とその正義とを求めさせる宗教に対して根底から反対する「反宗教」という性格を有するものと言わなければならない。また、国や多数派が少数者の信教の自由を制約する論理として用いられる宗教的寛容の精神とは、宗教の特異性を否定し、宗教を世俗に従属せしめる言辞であって、宗教を無化し、その価値を隠蔽する「反宗教」の色彩を呈している。この「反宗教性」こそ、日本人の宗教性の発露なのである<sup>(41)</sup>。

## 2 正月は神社、葬式はお寺、結婚式は教会

日本人の宗教意識を特徴的に表すものとして、「正月は神社に、葬式はお寺で、結婚式は教会で」というものがある。日本人は、正月には初詣に神道の神

(37) 「つぐないの碑」裏面に刻まれた同碑建立の由来。

(38) かつての受刑者の一人は、「新入教育時、職員に引率され、黙祷したが、それ以来、……黙祷することもなく、受刑者の誰一人として、この碑に行く姿を見たことがなかった」と言い、「働け働きの生活が始まり、碑に祈る暇など全然なくなるのだ。碑に祈りたい受刑者もかなりいるはずだが、もっと自主的に供養できるようにするべきではないか」と記している（川本浩司『交通刑務所の朝』（恒友出版、1985年）142～143頁）。

(39) かつて、キリスト者の受刑者の信仰的な対処について相談を受けたことがある。理屈のうえでは、受刑者にも保障される憲法上の基本的人権として拒否できるはずであるが、実際上の問題としては、きわめて困難であろう。「主の許しを求めて、表面的には拝礼の形式を取らざるをえないかもしれない」と答えた記憶がある。

(40) 拙稿「日本人の反宗教性」『福音主義神学』28号（1997年）57頁以下。

(41) 同書76～78頁。

社に参り、葬式は仏教の寺院で行い、結婚式はキリスト教の教会で行って平気であるというものである。もちろん、それは、何も神道・仏教・キリスト教に限定的なことではなく、それ以外の新宗教や民間信仰についても、外国から伝来した新興宗教についても同様である。現実問題とはなっていないが、必要があれば、イスラーム、ヒンドゥ教、ブドゥ教、ジャイナ教、儒教<sup>(42)</sup>、道教など外国の古来の宗教についても頓着することはないであろう。

日本人の多くが、神道・仏教・キリスト教・その他の諸宗教の区別なく、時の必要に応じて使い分け、利用していることが認められる。それは、日本人が宗教に特別のこだわりをもっていないことを示すものである。それが、日本人の「無宗教」という意識なのである。したがって、日本人の言う「無宗教」とは、宗教の否定ではないことは判然としている。「無宗教」を宣明しつつも、宗教を容認しているのみか、宗教の枠を狭くしないで、神道・仏教・キリスト教・その他の諸宗教という宗教の境界を越えて利用しているのである。その意味で、日本人の「無宗教」は、「無宗教」というより「超宗教」とも呼ぶべき現象である<sup>(43)</sup>。

このような日本人の宗教感覚は、キリスト教社会である欧米的な感覚、アラブ・イスラーム的な感覚、仏教・ヒンドゥ教的な感覚では到底理解できず、宗教的なだらしなさや宗教的曖昧さ・宗教的不摂生・宗教的淫行としか捉えられないに違いない。欧米のキリスト教の影響を強く受けている、日本のキリスト者やキリスト教会も同様で、同胞である日本人の宗教感覚を物笑いの種にできた<sup>(44)</sup>。神学的には、当然、姦淫と捉えざるをえない問題であるが<sup>(45)</sup>、それは、

(42) たとえば、長崎の孔子廟。観光目的の日本人が多く訪れているが、たいていの人が、手を合わせ、線香・蠟燭を手向けるなどの礼拝行為をしている。

(43) 阿満『日本人はなぜ無宗教なのか』は、「宗教」を「創唱宗教」と「自然宗教」に区別し、自然宗教については「宗教」という意識が生ぜず、「無宗教」という感覚になるという見解を示しているが、日本のキリスト者の中には「キリスト教が宗教である」ということに抵抗を示す者も少なくないという事実を把握していない。つまり、宗教の典型とされるキリスト教の信者ですら「宗教」を嫌うという傾きがあるのであって、それこそが日本の宗教風土であるというべきである。

(44) これは、日本のキリスト教界の重要な使命である日本人に対するキリスト教の宣教という点から考察すると、好ましくない態度である。むしろ、そのような日本人の宗教感覚の本質を見極め、弁証学的な接点である神的感覚を軸にして、真の神を弁証し、福音の宣教へと展開しなければならない。

(45) 筆者もそう表現してきた。キリスト者でない者は（キリスト者もかつては）、真の夫である神（ヤハウェ）を捨てて他の神々に走ったという意味で姦淫を行っている者であるからである（拙著『日本社会における女性と信仰生活』（東海聖書神学塾、1990年）21～23頁、拙稿『旧約聖書における「姦淫」の意味と契約神学上の意義』『基督神学』12号（2000年）71～74頁）。

さらに、筆者は、神学的な日本人の宗教観の同定として、「仏教+神道の多重信仰→重婚制？」



日本人を切り捨てる論理であって、真に理解することにはならない。もちろん、「日本人の無宗教性」を是認することはできないが、それを表面的に捉えて輕蔑するだけでは無益である。実質の面にまで入り込んで、正確に把握することが必要である。

日本社会では、その現象を「宗教的寛容」という言葉で説明して、自己理解し、自己納得している（しようとする傾向が顕著である）。たとえば、自衛官合祀訴訟最高裁判決（昭和63年6月1日）は、原告であるキリスト者遺族に対して宗教的寛容を説き、キリスト者の偏狭さを諫めた。しかし、事態は全く逆で、提訴以来、原告にはさまざまな圧力が加えられていたのである。西欧における宗教的寛容の思想は16世紀に現れ、国家や国教会が他の少数教派の活動の自由を認めるということを意味していた。それに対して、日本の宗教的寛容は、名目的な信者数でも1%に満たない極少数派のキリスト教が、政府の関与する圧倒的に優勢な靖国神社・護国神社の宗教行事を容認するように求めるものである。つまり、西欧の宗教的寛容が少数者の権利を擁護する寛容の姿勢であるとすれば、日本の宗教的寛容は、少数者の権利を否定し、少数者を権力に服従せしめる強制の論理なのである<sup>(46)</sup>。

もちろん、裁判官が言いたかったのは、「宗教なんてどれも同じようなものなんだから、いちいち肩を怒らせることないじゃないか」ということであつたのであろう。つまり、日本人の宗教観を前提にして日本人の宗教観を説明したのである。日本人の裁判官はそれを「宗教的寛容」と思っていたのに違いないが、寛容を強制するという論理矛盾に気づいていない。つまり、「宗教的寛容」というのは、日本人の宗教観を、日本人が、自己肯定的に表現した言葉に過ぎないのである。したがって、「宗教的寛容」という言葉によって、「正月は神社に、葬式はお寺で、結婚式は教会で」という日本人の宗教性を説明するのは適切ではない。

また、日本の宗教環境は汎神論的であり、多神論的であるから、神道・仏教・キリスト教を区別することなく、それらの垣根を越えて、その時々が必要に応じて、自由に利用して、問題を感じないのであると言うこともできる。実

---

「別の宗教を併存させる→妾婦制？」「必要なときだけ利用（合格祈願等）→売娼制？」「宗教行事を強制→強姦、売春の強制？」「宗教的寛容→不倫の風土？」「宗教的寛容の強制→不倫の強要？」と表現した（『日本社会における女性と信仰生活』23頁）。

(46) 拙稿「日本人の反宗教性」『福音主義神学』28号（1997年）73～76頁。

際、そういう形で、日本人の宗教性が説明されてきた。かつて、仏教が渡来したときに、わが国では神道の神々と仏教の仏らとの融合が図られ、神道的な側面では、仏教の仏らは「蕃神（あだしがみ）」「西蕃の神（あだしくにのかみ）」「他神（よそがみ）」「外神（よそがみ）」「客神（もれびとのかみ）」などとして神々の一端に加えられ、仏教的な側面では、本地垂迹説が唱えられて、日本の神々は仏教の仏らの現われであるものとされた<sup>(47)</sup>。しかし、それは論理の世界の話であって、現実の人間の行動という側面に沿ったものではない。「初詣は神社に、葬式はお寺で、結婚式は教会で」というのは、現実の生活の次元の問題であり、それは単なる辻褄合わせ的な説明で決まるものではない。

### 3 「お彼岸」と「お盆」

#### (1) 「お彼岸」

春秋の「お彼岸」と夏の「お盆」は、「民族大移動」の時期として、新聞・テレビの恒例的なニュースネタとされてきた。「お彼岸」にすることは先祖の墓参りであり、「お盆」にすることは帰省と先祖のお盆祭りである。「無宗教」を自認する日本人の多くが、この年3回ないし1回の機会に、先祖の「お墓」を訪れて、墓石に水を掛け、線香・蠟燭を手向け、花・果物・団子・餅などを供え、手を合わせて、先祖に敬意を表し、先祖を拝礼するなどの宗教的行為を行っている。同時に、この機会には、仏教の僧侶による法要を行ってもいる。

「お彼岸」とは、春分と秋分の日を中日とし、その前後各3日間の合計7日間を言う。日本の仏教寺院では、この時期に「彼岸会」という法会を営んでいる。彼岸会には、慣例的に、多くの人が参詣し、墓参しているが、インドや中国には、このような習慣はないという。そもそも、「彼岸」とは、何であろうか。従来、仏教に由来する行事であって、サンスクリット語「パラミタ」（漢訳「波羅蜜多」）の訳「到彼岸」を略したものであると説明されてきた。しかし、近年、太陽崇拝に起源を有する「日願（彼岸）」に由来するという説も有力である。「お彼岸は（お盆とは異なり）純然たる仏教行事である」などとも主張されている<sup>(48)</sup>が、インドや中国にその痕跡がないこと、沖縄の「シーミー（清明祭）」や

(47) 速水脩「日本仏教の形成と普及」『歴史に見る日本人と仏教』（日本放送出版協会、1990年）18～19頁、伊藤真徹『日本佛教史』（佛教大学、1982年）11～18頁。

(48) 仏教文化研究会『先祖供養』（ひかりのくに、1997年）123頁。

ヨーロッパの「イースター」などと比較考察すると、太陽崇拝との関連性が色濃く浮かび上がってくる。

沖縄の「シーミー」は、彼岸の時期に、一族が先祖の墓前に集まり、墓前に線香や飲食物を供えるだけではなく、墓前で一族が飲食の宴を催して祖先の霊と親しい交わるための行事である<sup>(49)</sup>。したがって、沖縄では、シーミーのために、一族が集まって宴会を催すだけのスペースが墓前に必要になるため、墓の規模は大きく、一般庶民の小さな墓でも数十坪になる<sup>(50)</sup>。近年、日本全国で「墓地」が、悪徳商法や環境問題・乱開発問題などと絡んで大きな問題となってきたが、1区画、せいぜい1坪程度という、本州・四国・九州地方の一般的な墓とは異なり、広い敷地を必要とするために、沖縄の墓地問題は深刻になっている<sup>(51)</sup>。

ヨーロッパの「イースター」は、春の女神「オイスタ」の春の大祭を、イエス・キリストの復活祭と重ねて、キリスト教が習合したものである。中国や日本では、暦の計算上、最も重視されてきたのは冬至（日照時間の最も短い日）で、冬至を基準にして、一年が定められてきたが、ヨーロッパでは、春分（一日の昼夜の時間が等しくなる日）を重視し、春分を基準にして、一年を定めてきた。そのため、日本では、正月を春と称したり、立春を春の始まりとするのに対して、ヨーロッパでは、春分からが春とされてきた。その春を祝う最大の行事がイースターであり、それは太陽崇拝に由来するものであった。

彼岸会は、平安中期には定着していたものと思われ、さまざまな典拠が示されている。特に、有名なのは、「六波羅蜜」（布施・持戒・忍辱・禪定・精進・智慧）の徳目をそれぞれ前後3日間に割り当て、中日は「先祖に感謝する日」とする説明であるが、いささか勝手すぎる。「先祖に感謝する日」でなくとも、「老人に奉仕する日」でも、「安息の日」でも、何でも良いからである。

むしろ、農耕を中心とする日本人の民間の習俗にその起源があるものと考えるのが自然であろう。太陽の運行と季節の変化は農耕に大きな影響があり、農耕民族である日本人が太陽の運行に深い関心を寄せ、季節の変化を重大な事項としてきたのは当然である。もともとは、農耕の恵みの源泉である太陽を祀る

---

(49) 與那城勇『古琉球清明祭の謎』（那覇バプテスト教会、1996年）、比嘉政夫「男性中心と女性優位」『沖縄からアジアを見る』（NHK出版、2000年）115～116頁、菅原伸郎「靈魂と他界」3『朝日新聞』2000年4月17日号。

太陽崇拝や山ノ神・田ノ神となって農耕に作用する祖霊信仰に基づく民間の習俗として行なわれていたものが、仏教の組織化・体制化に伴い、仏教側に取り入れ、今日に至っているものと考えられる。結果的に、仏教的な表現となり、墓参や先祖供養が中核となって今日に至ったものではないかと思料される。

なお、「国民の祝日に関する法律」は、「自然をたたえ、生物をいつくしむ日」として「春分の日」を規定し、「祖先をうやまい、なくなった人々をしのぶ日」として「秋分の日」を定めているが、信教の自由という点からは、すこぶる問題である。「祖先を敬う」というのは、文字通り、祖先崇拝の思想に基づく表現である。「亡くなった人々を偲ぶ」というのは、文字の上からでも、先祖供養を想起させるが、秋の彼岸に「亡くなった人々を偲ぶ」というのであるから、墓参り・先祖供養の法要が念頭に置かれていることは明らかであろう。春の彼岸の「自然を称え」というのは、古来の太陽崇拝を背景にした自然崇拝の思想が根底にあり、「生物を慈しむ」というのは生類に哀れみを施すという仏教の教えから出ており、彼岸に当たる場合には特別の意味を持つものである。

## (2)「お盆」

「お盆」とは、「盂蘭盆会」の略で、仏教の法要として、7月15日または8月15日（旧暦の7月15日）を中心に<sup>(50)</sup>、僧侶を招いて、先祖の位牌を安置する仏壇を守る一族の主家において、行なわれている先祖供養の行事のことである。「盂蘭盆会」とは、従来、「倒懸」を意味するサンスクリット語「ウランバナ（アヴァランバナ）」の漢訳で、餓鬼道に落ち倒懸に苦しむ母を救おうとして供養したことに由来するものと説明されてきた。それに対して、近年は、「死者の霊魂」を意味するイラン語「ウルヴァン」の漢訳で、霊魂の祭祀と収穫祭に由来し、中国の「中元」と結合して、日本に伝来したものであるという説が唱えられている。

(50) 沖縄の墓（亀甲墓）は石造（今日ではコンクリート造）で規模が大きいため、墓地を遠くから見ると、新興住宅団地かと見間違えるほどである。戦時中は、上陸した米軍がトーチカと勘違いして攻撃を加えたとか、一般庶民が防空壕代わりに避難したと言われている（たとえば、外岡秀俊・山中季広「沖縄……アメリカの光と影」『朝日新聞』2000年7月11日号）。沖縄の墓でも最大規模の、琉球王朝の国王らの墓「玉陵（タマウドウン）」は、日本軍が接収し、中の遺骨等を捨てて、作戦司令部に使用したといわれ、米軍から受けた爆撃の痕が残っている。

(51) 菅原伸郎「霊魂と他界」4『朝日新聞』2000年4月24日号。

(52) 新暦の7月15日と旧暦の7月15日（新暦の8月15日）のちょうど中間に当たる新暦の8月1日を中心に行なわれている地方もある。

実際の行事に即してみると、仏教の寺院で行なわれている「盂蘭盆会」と民間で守られている「お盆」とは、同名異種、同じような名前の別種のものであるとしか思われえない。なるほど、仏教の盂蘭盆会は、仏教の經典の一つである「盂蘭盆経」を基礎とし、目連が餓鬼道に落ちた母の倒懸の苦しみを救おうとして、釈迦の教えに従って祭儀を設けて三宝に供養したことを起源としている。それは、先祖供養の行事であり、明らかに仏教行事である。

それに対して、民間で行なわれている「お盆」は、東北地方・関東地方で行なわれている例を挙げれば、先祖の位牌が置かれる場所は、2本または4本の青竹を立て、その中に棚を組んで真菰の奠莖を敷き、竹柱の間に縄を張った「精霊棚」「盆棚」である<sup>(53)</sup>。スペースの都合で、仏壇を利用する場合も、仏壇の前に、経机などを置き、「精霊棚」(の代わり)としている。この部分が「結界」とされ、祖霊が降臨するところとなっている。柱間の縄には、酸漿(ほおずき)などを吊るし、奠莖の棚には、位牌のほか、蠟燭と線香、蓮の葉と果物、胡瓜と茄子などを供えている。

精霊棚の左右には「盆提灯」を配して、祖霊の案内するとともに、盆の初日には村の入り口や家の門前で「迎え火」を焚いて祖霊を迎え、最終日には「送り火」を焚いたり、灯籠や人形を川や海に流して、祖霊を送り出している。もとより、位牌は祖霊の宿る依代であるが、青竹を立てるのも祖霊の依代(または祖霊の飛来する目印)としてである。これは、門松、七夕の笹竹、クリスマスツリー、祭りの幟、地鎮祭の祭場、進水式の漁船のマストなどで用いられる青木と同様、常緑樹が生命の象徴に使われているものである。盆棚として、玄関先の庭に、高い青竹を立てる地方もある。

伝承によれば、酸漿は、その赤い色が祖霊を導く灯明の代わりにされているとのことである。今日でこそ電灯が自由に使用できるが、少し前までは蠟燭も高価であり、灯明の油も自由にはならなかったので考えられた代用品なのである。酸漿が提灯のような形をしていることと、昔は、夏のこの時期に赤い実をつけるのは酸漿くらいであったからであろう<sup>(54)</sup>。なお、胡瓜には足をつけて「馬」にし、祖霊が足の早い馬に乗って速く来るようにと願い、茄子には足をつ

(53) 大館勝治『民俗の原風景』(朝日新聞社、2001年)グラビア、153～155頁、仏教文化研究会『先祖供養』105～107頁。

(54) クリスマスツリーに吊るす林檎にも通じる。

けて「牛」とし、祖霊が足の遅い牛でゆっくりと帰るようにと願ったものである。

村の入り口や門前で迎え火を焚くのは、当然、祖霊を迎えるためであり、提灯を用いるのも同様である。これはお盆の行事が夜から始まったことを意味している。夜、盆踊りが行われるのも、祖霊を歓迎するためであり、本来は、精霊棚を中心に行なわれた。送り火は、祖霊がその火に乗って帰るために焚かれるもので、門前や河岸・海岸などで焚かれる。京都の大文字焼きもこれである。また、地方によっては、川や海に、灯籠や人形を流す習慣があるが、これも同様で、祖霊がそれに乗って帰るための物である。

このような、民間の「お盆」が、仏教の法要とは異質なものであることは明らかであろう。これは、だれの目にも明らかのように、仏教的な供養の行事ではなく、祖霊（祖先の霊魂）を招いて行なう祖先祭祀の行事である。思うに、仏教の渡来前から行なわれてきた民俗としての民間の「お盆」（「お盆」という言い方は仏教渡来後に広まったものと思料されるが……）が、仏教の渡来後、仏教の盂蘭盆会と習合され、「お盆」として民間の行事に定着したものであろう。したがって、「お盆」「盂蘭盆会」とは言うものの、その意識は祖先祭祀・祖先崇拝にあると言うべきである<sup>(55)</sup>。

### 三 日本における祖先崇拝の構造

#### 1 先祖供養と祖先祭祀

一般人の間では、「先祖供養」と「祖先祭祀」が区別されることなく同一視され、混同されているが、その趣旨・目的は異なるので区別しなければならない<sup>(56)</sup>。祖先祭祀と先祖供養が混同されていることから、日本の宗教環境が混沌とし、日本人の宗教観が不鮮明になっているのである。先祖供養というのは、

(55) 拙稿「盂蘭盆会とキリスト者の対応」『旗』226号（2002年）。また、奥野義雄「近・現代の祖先祭祀」『祖先祭祀の歴史と民俗』（弘文堂、1986年）252頁は、「先祖の祭祀は、正月、盆、春秋彼岸に行なわれる」とする。

(56) 拙稿「親族にかかわる法と祖先崇拝」『キリストと世界』12号（2002年）6～8頁参照。ロバート・J・スミス『現代日本の祖先崇拝』（御茶の水書房、1996年）283～284頁も、導きと守護を願う祖霊と供養を受けるその他の霊との区別、祖先崇拝と先祖供養とがあるという問題点を指摘する。

地獄に落ちて苦しむ先祖のために、生存子孫が尽力して救済の手を差し伸べようとするという意味と構造を有するものであるのに対して、祖先祭祀とは、カミとなった祖先（祖霊）を迎え、それを祭るものである。

子孫と先祖・祖先との間の、身分的な差異や置かれた立場の違いという点から言及すれば、祖先祭祀において祖霊・カミを敬い祭る子孫の立場は当然、先祖の下位である。それに対して、先祖供養における子孫の立場は、先祖のそれより上位に立つものであるはずである。しかし、現実には、「先祖が地獄で苦しんでいるので、それを救ってあげる」のであるとは考えられていない。意識としては、死者は死亡と同時に「ホトケ」になっているのであるからである。ホトケは、輪廻転生の苦しみの中から解脱した存在であり、現世に生きる子孫に何かをしてもらう必要などはまったくない存在である。子孫が「救済してあげる」どころか、子孫が「救済してもらう」存在なのである。つまり、ホトケとはカミということなのであり、そこで行なわれているものは、まさに祖先祭祀なのである。

実際に、「仏教徒」であることを特に意識しない一般の日本人の家庭<sup>(57)</sup>で、仏壇の中で中核を占めているものは、先祖の位牌であって、仏像や本尊などではない。先祖の位牌は、仏壇の中央の首座に置かれ、大きさの点からも、仏壇の中に占める容積や位置の点からも、位牌が仏壇の中核になっていることは明らかである<sup>(58)</sup>。仏教という宗教から考えれば、本来、礼拝の対象として中核に置かれていてしかるべき仏像や本尊など<sup>(59)</sup>は、仏壇の中で、背後に追いやられ、小さく、目立たないものとなっている。むしろ、仏像や本尊などは、仏壇の中では、位牌の背景とされていると見るべきである<sup>(60)</sup>。

---

(57) 出家者はもちろん、創価学会、立正佼成会などの仏教系新宗教の信徒や、意識した仏教徒である者を除いた家庭を言い、仏壇を有して仏教徒である形態を取っている日本人家庭の大部分を指称するものである。意識した仏教徒の場合は、当然、仏像なり本尊なりを中核に置き、専ら、もしくは、主として、それらに礼拝をささげるはずであるからである。

(58) 「仏壇は位牌を安置して先祖を供養するためのもの」というのが一般的な日本人の感覚である（正しい先祖供養研究会『入門先祖供養』（たちばな出版、2001年）12～13頁）。

(59) 「仏壇はご本尊をお祀りするためのもの」というのが仏教の公式見解である（『入門先祖供養』12～13頁）。

(60) 近年では、大きなスペースがとれないという住宅事情や経済的な負担が大きすぎるなどといった理由から、いわゆる仏壇屋さんで売っているような「仏壇」を置くことなく、筆筒や机の上などに、単に故人の位牌と遺影のみを置き、それに花や線香を供えるという形態を取っている家庭も少なくない。このような形式の場合には、仏像や本尊などが置かれることは、きわめて稀である。

その点では、「仏壇（仏の壇）」とは言うものの、現実には「位牌壇」となっている。仏壇の前で礼拝するのも、「仏」ではなく、「ホトケ」であり、それは「先祖の霊」なのである<sup>(61)</sup>。テレビドラマの場面で、仏壇に手を合わせて祈る言葉は、「おじいちゃん・おばあちゃん、今日も一日守ってください」などである。子どもたちの心の中に描かせているのも、仏壇が「おじいちゃん・おばあちゃんの入っている箱」であるというイメージである。当然、仏壇の前で焼香し、「御仏前」をあげるのも、生前の知己であった死者に対してであると意識されており、仏に対してではない。

日本社会では、交通事故や業務上の事故などで過失致死事件の加害者となった自動車の運転手や業務上の責任者には、被害者である死者に対して謝罪することが強く求められるが、その謝罪は、被害者の位牌の安置された仏壇に対して行なうことになる<sup>(62)</sup>。もちろん、そこに被害者がいる、それが被害者そのものである、という意識があるからにはかならない。

## 2 先祖と祖霊

### (1) 祖霊

「祖先崇拝」とは、家・村・氏族など一定の人的集団の構成員は、生存者のみではなく、死者も含まれており、死者が、当該集団に対して、一定の影響力（主として、守護や恩恵の付与）を持っているという思想に基づく信仰体系である。通常、生存者は死者の子孫であり、死者は生存者の先祖であるが、死者のすべてが生存者と先祖関係になるとは限らない。死者の中には、生存者より年齢的にずいぶん若い者がいるし、生存者の卑属に当たる者もいるからである。仮にこれらの者をも先祖の中に加えるとすると、生存者との間に、先祖—子孫関係の逆転が生じ、祖先崇拝の体系が崩壊して、これを維持できなくなってしまう。

(61) 八木康幸「死者・死霊・先祖」『祖先祭祀の歴史と民俗』210頁は、「人は死ねばホトケと呼ばれたが、その意味するところは必ずしも仏教のそれではない。……仏は死者やその霊を意味した」と言い、奥野義雄「近・現代の祖先祭祀」252頁は、「家の祖先をホトケと称するのが一般的である」とする。

(62) その点、遺族に対しては頭を下げて、仏壇などには頭を上げないキリスト者に対する非難も強い。自分が故人を死亡させておきながら、自分は自分の宗教に固執するという態度に、遺族としては、我慢ならないのであろう。逆に、その場を収めるために仏壇に頭を下げてしまい、後々、信仰上の罪の意識にさいなまれるキリスト者もいよう。教会や牧師の信仰指導が求められる場面である。



そこで、若くして死亡した者や親より先に死亡した者らは、葬儀・埋葬を別にして、いわゆる「先祖代々」の系列に加えることを許さないのである。もともと、「祖先崇拜」という社会体系においては、先祖—子孫体系の反映として、現世においても、構成員は年長者に敬意を払い、年長者に従順に従うということが求められることになり、社会組織の統制上も大きな効果が期待されたものと思われる。したがって、集団統治という社会的な問題上、容易にこの序列の逆転は認められないことにもなるのである。

日本では、人が死ぬと、その人（死者）を「ホトケ」と呼んできた。死者を仏と呼びながら、その死者のために供養を行なってきた。しかし、仏というのは、仏教という輪廻転生の解脱者であるから、もはや、死者に対する供養は必要なくなることになる。このような、死者を「仏」と呼びながら、死者の供養を実施してきた日本の宗教環境は、一般に、仏教の教理の安易な適用であるとか、祖先祭祀と先祖供養との混同であるなどと説明されてきた。

しかし、考えてみれば、死ぬばだれでも成仏して「仏」になるという、日本人の捉え方には奇妙な点がある。一般の庶民が、死亡後、仏の慈悲により、生前の修行なくして成仏するという思想は、妥当性の有無はともかくも、善良な一般庶民のはかない希望や期待としては、分からないでもない。しかし、その一般庶民も、罪のない幼児らを殺害したり、自分の地位・名誉のために他人を貶めて不遇のうちに死に至らしめたり、他人に掛けた生命保険金の取得のために理由なく殺人を犯した者が死後、成仏するというのには納得できないであろう。むしろ、地獄に落ちて、生前の報いを受けるべきであると考え、それを期待するのではあるまいか。

だとすると、死者を「ホトケ」と呼ぶのは、死者が「成仏した者」であるということの意味するのではなさそうである。むしろ、「ホトケ」とは、人の死んだ後の状態を指して言うものと解するのが適切である<sup>(63)</sup>。通常、日本では、人の死後の状態は、死者の霊「死霊」となるとされてきた。死霊は、穢れを有し、供養を必要とするし、祟る存在でもある。したがって、死霊がホトケであると解すると、日本社会における先祖供養・祖先祭祀の珍妙な問題が氷解する。ホトケはカミとは異なり、祭祀を受ける存在ではなく、供養を必要とする存在であるからである。

---

(63) 八木「死者・死霊・先祖」210頁以下。

日本社会の伝承によれば、死者は、死後49日間は、死体と死霊との区別が不明で曖昧な状態にあるものとされ、不安定な靈魂の状態にあるものとされる。その後、30年ないし50年（多くの伝承は33年とする）の間なされる年忌供養で、徐々に靈魂として昇華し、ついにカミの域に達する<sup>(64)</sup>。したがって、その時点で、年忌供養は打ち切られ、それを「弔い上げ」と呼んでいる。この時点までが、いわばホトケの存在で、個性を有しているが、この時点から後は、カミの存在で、個性を失うものとされている。これが「御先祖様」の状態であり、「祖霊」と呼ばれる状態なのである<sup>(65)</sup>。

## (2) 靖国神社を必要とする意識構造

なお、死霊から祖霊への昇華は、祖先—子孫関係の中で起こることであるが、同様の霊の転位の構造は、怨霊・御霊から神霊への昇華に見られる。不遇のうちに死をとげた者の死霊は、通常の死を迎えたものの死霊とは異なり、「怨霊（おんりょう）」「御霊（ごりょう）」として祟り、不遇の死の原因となった者ないし機関・場所等に対して、災厄・災害・病気などを惹起するものとして恐れられる。江戸時代に起こる「幽霊（ゆうれい）」に対する恐れも同根である。そこで、怨霊を鎮めるために特別の措置（通常、神として祭り、慰霊する）が講じられることになる。そこまでは、考えうる通常の人間の所作であるが、それに留まらない。恨みから祟ってきた怨霊を、逆に、守護神にしてしまうのである<sup>(66)</sup>。

たとえば、福岡・太宰府の「太宰府天満宮」や京都・北野の「北野天満宮」に祭られている菅原道真の霊がその典型的な一例である<sup>(67)</sup>。文道に長けた道真は、その能力が認められ、飛躍的な出世をするが、それは先任者や同僚のねたみを買うことになる。結果的に、同僚らの謀略・裏工作によって、道真は天皇

(64) 同書211頁、宮田登「日本民俗学から見た祖霊信仰」『靈魂をめぐる日本の深層』（角川書店、1996年）25頁、五来重『先祖供養と墓』（角川書店、1992年）50頁。

(65) 各家庭のトートーメで拝される先祖の霊から、最高位の神までを連続的に捉える、沖縄の「御祖神（みおや）」信仰に通じる。なお、赤嶺政信「沖縄の祖霊信仰—祖先は神になるか—」『靈魂をめぐる日本の深層』（角川書店、1996年）71頁以下参照。

(66) 新谷尚紀『死・墓・霊の信仰民俗史』（歴史民俗博物館振興会、1998年）72頁以下参照。

(67) もともと存在した天神信仰に道真の霊を祭る天満宮とが結合し、今日では「天神」とは道真のことを指すものとなり、全国の天満宮・天神社・天神神社に拡大した。大宰府・北野のほか、東京・亀戸の亀戸天満宮（亀戸天神）、東京・湯島の湯島神社（湯島天神）、大阪の大阪天満宮など、全国に広く分布している。

の廃位を図ったという嫌疑を掛けられ、弁明の機会も与えられずに、大宰府に左遷され、その地で不遇の死を迎えてしまう<sup>(68)</sup>。道真の死後、京の都に災厄や異変が相次いで発生したため、道真の死霊が御霊となって祟ったものと捉えられた。国宝の「北野天神縁起絵巻」によれば、道真の霊は「雷神」となって猛威をふるい、都に大混乱を起こさせたが、特に、宮廷に落雷して多数の宮臣を殺傷し、天皇も地獄に落としたとされている。

後に、道真の無罪が認められ、地位身分を復帰させ、名誉を回復するなどの措置が取られ、道真の怨霊を鎮めるために勅命により天満宮が創建された。道真の怨霊を慰霊する天満宮は、御霊信仰や雷神信仰と結びつき、道真を「天神(てんじん)」とする「天神社」として発展する。無実の罪を救済し、正直・真正である徳を守護する神とし、学問・文道の神として崇敬され、国家の守護神とされるに至る。まさに、怨霊を守護神とし、敵の頭を味方の将軍とする振る舞いである。

同様のことが「義民宗吾」の場合にも見られる。「宗吾」とは、下総国佐倉藩の圧政に苦しむ農民らのために身を犠牲にして将軍に直訴した、下総国印旛郡公津村の名主・佐倉惣五郎(本名:木内惣五郎、別名:佐倉宗吾)のことである。結果的に訴えは聞き届けられ、農民らは救われるが、将軍への直訴を怒った藩主堀田正信によって、妻子共に磔刑に附されてしまった<sup>(69)</sup>。その後、佐倉城では、宗吾らの幽霊が出て、藩主や藩士は半狂乱となり、幽霊に向かって斬りつければ奥方や城詰めの者たちで、城中血の海となり、結局、藩主も改易されてしまう<sup>(70)</sup>。

宗吾らが磔刑に処せられた刑場後に建立されているのが「宗吾霊堂」である。宗吾霊堂は、真言宗豊山派の別格本山・鳴鐘山東勝寺という仏教寺院であるが、礼拝の対象は仏ではなく、宗吾の霊を本尊としており、「南無阿弥陀仏」ではなく「南無宗吾尊霊」と唱えている。宗吾らの処刑後、宗吾らの遺骸を刑場跡に埋葬したのが同寺の住職で、宗吾らの慰霊のために建立されたのが宗吾霊堂である。しかし、宗吾の霊は、慰霊の対象から転じて、礼拝の対象としての「本尊」に位置づけられ、カミとされている。本来の仏教とは異質なものである。

(68) 旧約聖書のダニエルにも通じる。現代社会においても、能力のない者は、得てして不相当な地位や名誉を求めるため、能力のある者を妬み、失職させようと謀略を図る傾向がある。

(69) 磔に付されたのは、一説では惣五郎のみ。他にも末子を別にするなどさまざまな伝承がある。

(70) 鍋木行広『佐倉惣五郎と宗吾信仰』(崙出版、1998年)。

それとは別に、堀田家は、佐倉城下の大佐倉に「口之明神」（後、「口神社」「口之宮神社」を経て「口之神社」に改称）を創建し、宗吾を「佐倉宗五郎大明神」（後、「宗吾道閑主之命」）という神名の神（妻子もそれぞれ神名を持つ神々）として祭る。幽霊となって現れ、さまざまな凶事をもって祟る宗吾一家の霊に手を焼いた末の措置である。東京・浅草にある「宗吾殿」は、もともと佐倉藩堀田家の江戸邸内にあった守護神であったとされている。祟る宗吾の慰霊から、守護神に転じているのである<sup>(71)</sup>。今日、佐倉宗吾にまつわる神社が全国に散在している<sup>(72)</sup>が、そのいくつかは、堀田家の転地に伴って拡散していったものと考えられる。

その構造は、靖国神社にも通じる。「靖国神社」は、明治維新につながる戊辰戦争による戦没戦士の慰霊を目的として、明治2年に創建された「東京招魂社」に、その起源を有する。東京招魂社には、勅令により、伊勢神宮に告ぐ優遇措置が与えられているが、それは、軍備の近代化を急務とする明治政府が、近代戦の遂行に従って発生することが予想される多数の戦没将兵のための慰霊施設として、同社を特別に重視していたことを示すものであった<sup>(73)</sup>。さらに、明治5年、社殿を整えるとともに、陸軍省・海軍省の管轄に属する特殊な神社として整備されることになった<sup>(74)</sup>。明治10年、西南戦争により多数の戦没戦士が出た結果<sup>(75)</sup>、社号の変更案が浮上し、明治12年、「靖国神社」に改められたものである。改号の趣意には「招魂社ノ称号タル一時在天ノ靈魂ヲ招キ、神饌ノ享ヲ受ケシムルノ場所ヲ指シテ唱フルモノノ如クニシテ、万世不易ノ称号トニ不被存候間」ということがあげられている<sup>(76)</sup>。つまり、「招魂社」という名称は、一時的に天にある靈魂を招いて神饌を献げる場所という意味であり、永久に変わらない神社の名称とは思われないと言うのである。

その後、日露戦争で13,619柱、日清戦争で88,429柱、満州事変で17,174柱、支

(71) 拙稿「佐倉宗吾と義民信仰」『旗』161号（1999年）。

(72) 長野・飯田に「宗吾大明神」「佐倉神社」「佐倉神霊」、長野・大鹿に「佐倉神社」、長野・松川に「宗吾神社」を合祀した「籍宮神社」、愛媛・宇和に「宗吾神社」、群馬・水上に「宗吾神社」、愛知・幸田に「宗吾霊殿」、愛知・春日井に「佐倉宗五郎大明神」、秋田・稲川に「宗吾霊堂」、山形・鶴岡に「宗吾神社」「宗五大神」、千葉・三芳に「宗吾対人」、新潟市に「口之神社」など。

(73) 村上重良『慰霊と招魂』（岩波書店、1974年）55～56頁

(74) 小堀桂一郎『靖国神社と日本人』（PHP研究所、1998年）32～33頁。

(75) 祭神数は、明治維新前後の内乱で7,751柱、西南戦争ほかで6,971柱（大江志乃夫『靖国神社』（岩波書店、1984年）16頁）。

(76) 小堀『靖国神社と日本人』32～33頁。

那事変（日中戦争）で191,074柱、大東亜戦争（太平洋戦争）で2,132,699柱などを加え、平成元年現在で合祀数は2,465,138柱に及んでいる<sup>(77)</sup>。このことから予測できるように、靖国神社の意味は、今日においては、創建当時以上に重いものと思料される。大正末期には、米・英・仏・伊4カ国における戦没者慰霊施設と例祭日について調査し、靖国神社を列強諸国にならって国際的次元の戦没者慰霊施設とし、所定の日を例祭日に定めることを提唱している<sup>(78)</sup>。

今日、無宗教の国立墓地が望ましいという議論があるが、それでは不十分であるというのが、政府関係者らの意識であろう。太平洋戦争においては、門地や出自により、または自ら志願して高等教育を受け、高級将校に任じられた者とは異なり、徴兵により無理やり入営させられ、戦場に連れて行かれて、戦死した一般兵士の数は膨大である。しかも、これら兵士の恨みは甚大であり、怨霊となり、国や政府に祟るおそれがある。単に墓地に埋葬しただけでは、怨霊を鎮めることができない。どうしても、怨霊を鎮魂し、慰霊する装置が必要になるのである。さらに、強い恨みを持つ怨霊ほどその力が強いので、それを守護神にすることが望ましい。菅原道真・佐倉宗吾の場合と同様、兵士らを慰霊するのみならず、それを神「英霊」として祭ることによって、国家のために益とすることができるのである。

つまり、靖国神社とは、戦没兵士の霊を慰め・鎮めて、怨霊化するのを防ぐとともに、それを「英霊」として祭り、国家のための守護神とする精神的装置ということになる。まさに「災い転じて福となす」の意識構造である。したがって、靖国神社は、慰霊のために必要であるというに留まらず、国家守護・国家興隆のためにこれ以上ない有益な装置であるということになるのである。

### (3) 歳神・山ノ神・田ノ神

日本社会では、正月を前にして煤払い・大掃除を行い、正月には門松を飾り、注連縄をつけ、鏡餅を供え、「お年玉」を配るなどの民俗が見られるが、それらは「歳神（としがみ）」を招くための行事である。歳神は、年毎に迎え、毎年、その家に宿り、その家と家員を守護し、その生活と業を守り、恵みをもたらす存在と考えられ、習俗的に守られてきた。もちろん、そこには特別の教団組織

---

(77) 同書95～96頁。

(78) 同書104～106頁。

や教職者が存在するわけではなく、教理があるわけではないので、時代や地域により差異があり、細部については、年ごと・家ごとに異なる場合がある。

今日では、門松は正月の装飾のひとつにすぎないという意識が強いが、本来、門松や松飾などは歳神の依代と考えられていた。房総地方の旧家では、一般に書物などに描かれているスマートに整えられた門松とは異なり、切り出したままの笹竹を門前にそのまま立てる「門松」（「門竹」と呼ぶべきか）が施されてきた。地方によっては、門前または庭先に竹や松の生木を立てて歳神を迎えたり、田の中にそれを施すところもある。東日本の地方では、正月に、お盆の精霊棚と同一の歳神棚を設け、酒・餅・野菜・魚などを供えるところもある。

その歳神であるが、一般に、山から招く「山ノ神」であると観念されてきた。東日本の地方では、歳神を招くために、正月に、田の中に生木を立てる習慣があるが、そこに下った神は「田ノ神」となり、農耕の神として作用するとともに、一家の守護と繁栄の神ともなるのである。この田ノ神は、その年の収穫を終え、1年の農耕が終了するとともに、山に帰り、また、山ノ神に戻るのである。このように、歳神、山ノ神、田ノ神は、実は、同じ一つの神の異なった側面であり、異なった現われであり、異なった名前なのである。

さらに、今日では、この歳神（山ノ神、田ノ神）が、実は、祖霊なのであるという説が有力に唱えられている<sup>(79)</sup>。死者は、死んでホトケとなり、さらにカミに昇華されるのであるが、その段階で、個性を失い、「祖霊」「氏神」などに集合するるのであるというのである。国家レベルでは、それが天皇の先祖としての皇祖皇宗と結びつき、記紀神話の神々と繋がってくるのである。それは、明治以降の国家神道体制や学校教育の結果、地方の小さな祠まで、神社神道の形態と体系の中で理解されるようになったためである。したがって、神道的な理念と民俗的な現実との間に乖離が感じられるものも少ないない。

歳神と祖霊とが同一のカミであるということは、関東地方・東北地方の民俗における、正月と盆の精霊棚からも窺える。正月の歳神棚と盆の精霊棚の構造やカミを迎える意識は、基本的に同一である。特に、1月15日の「小正月」を基準に考えれば、7月15日の「盆」とは、ちょうど1年の半周期に当たる。1年2度のカミ祭りが規則的に展開されることになるのであって、それが別々のカミ

(79) 島田裕巳『日本人の神はどこにいるか』（筑摩書房、2002年）156～167頁、ひろさちや『お葬式をどうするか』（PHP研究所、2000年）57～58頁ほか。

であるとするよりも、同一のカミであると解するほうが合理的であろう<sup>(80)</sup>。しかして、祖霊との定期的な交流が確保されるのである。

このように、歳神、山ノ神、田ノ神、祖霊、氏神などを同じ一つの神であると把握するとすると、日本人の神観についての理解の再考が求められるように思われる。というのも、従来、日本人は多神論ないし汎神論であるとされてきた。しかし、一見、多神論的であり、汎神論的に見えつつも、実は、日本人が拝んできたものは一つの神であったということだからである。ただ、一般の日本人のレベルで、それを同一神であると明瞭に意識しているのか、それとも、別々の神々であると観念しながらも、意識の根底において同一の祖を有しているということであるのかは定かでない。

これは、日本人の唯一神教性を意味するものであり、日本人の宗教意識や神観を考察するうえで、きわめて大きな展開であると言えよう<sup>(81)</sup>。

### 3 祖先崇拝の構造

先に述べたように、祖先崇拝とは、家と家員の存在と幸福な生活には死亡した先祖の霊が影響していると信じ、祖先を崇拝し、敬い祀り、家と家員の守護と祝福を願う社会精神的な信仰体系である。祖先崇拝においては、生存家員は、家や自己の存在が祖先に由来するものと考え、「祖先あつての自己」として、祖先への感謝と崇拝をささげ続ける一方、祖先は、子孫やその家を祝福し、恩恵を与え、災厄や不幸を除去し、不慮の事故や事件からから守るなどをし続けることになる。ここには、祖先と子孫との間の恒常的な交流の関係が存在するのである。

しかし、これは、キリスト教信仰におけるような、法的な契約に基づく債権債務関係ではなく、血縁関係に基づく自然の交わりである。その祖先との交わりの関係を確認し、維持継続するために、一定の儀式として執行するものが「祖先祭祀」にほかならない。つまり、祖先祭祀とは、祖先との交わりを子孫が確認し、それによって安心を得るための家を中心とした社会システムであると

---

(80) 赤田光男『家の伝承と先祖観』（人文書院、1988年）204頁。

(81) 本稿推敲中、島田裕巳『日本人の神はどこにいるか』（筑摩書房、2002年）に接した。テロを発端とするイスラーム問題を契機に、多神教と一神教の対立構造の理解に疑問を呈し、ユダヤ教・キリスト教・イスラームにおける多神教的側面を指摘すると共に、日本の神の一神教性を指摘しており、きわめて興味深い論考である。

いうことができる。この体系において何よりも大切なことは、祖先と家・家員との歴史的・時系列における連続性である。いわばタテ関係の精神体系である。

先に祖先祭祀と区別することを求めた「先祖供養」においては、先祖は、子孫に、特段の恩恵を与えるわけではなく、もっぱら、子孫に、自己の至福を得るための供養を要求するだけである。その意味で、先祖供養ということにおいては、子孫の「義務」が問題とされ、子孫たるもの先祖供養をしなければならないという「強制」が作用し、それを実効あるものにするために「先祖の祟り」や「先祖の苦しみ」が説かれることになる。しかし、祖先祭祀においては、祖先は子孫に至福を与える存在であるのであるから、至福を得ようとする子孫が祖先祭祀を行なうのは自然の成り行きであるし、そこには祖先祭祀に対する義務や強制は存しない（はずである）。

ところが、今日、巷では、祖先祭祀に関して、「先祖の祟り」ということが一つの問題となっている。その原因は、祖先祭祀と先祖供養の意義や相違を知らず、両者を混同していることから生じた（意図的に、両者を混同させ、惹起させた）ものと思料される。先祖供養においては、子孫の供養が、先祖の至福に必要なのであって、先祖には、自己が至福を得る力すら持ち合わせていないのであるから、自己のために供養をしない子孫に祟るだけの力があるはずがない。それだけの力があるのなら、まず何よりも、自己の立場を改善するために尽力するに違いない。仮に、自己の至福のために子孫が尽力してくれなかったとしても、自己を地獄に落としたのは自己の責任であり、その苦痛ゆえに子孫に祟るというのはお門違いも甚だしい。

祖先祭祀においては、祖先祭祀を行なうのは、祖先の力を得ようとする子孫が行なうものであるから、祭祀を行わないからといって、祖先が祟るようなことはあるはずがない（もっとも、子孫に、何らかの警告を与えたりするために、一定の好ましくない事象を起こすことはありうるかもしれないし、子孫が殺害したり、不遇の死に追いやったりした場合は別である）。しかし、現実には、祖先祭祀の義務や強制が罷り通っている。家の長とみなされる者には、祖先祭祀を主宰し、それを定期的に、あるいは時宜に応じて、祖先祭祀を執行することが要求され、それを拒むことは不可能か、きわめて困難なのが実態である。そのほかの家員に対しては、祖先祭祀の行事に参加することやそのための経費を負担することが強く要求されており、それを拒むことは家族関係を否定するに



相当するものとみなされてきた。

その背後にあるのは、祖先祭祀が家の存在とその興隆のための要件であり、自己と血縁的に直結する祖先との交わりを絶やさないのは家の存在として当然のことであるという社会認識がある。しかも、あくまでも家の存続と興隆が眼目にあり、家の論理が中心であって、個人は眼中になく、個人の自由ということが顧慮されることはないのである。つまり、祖先祭祀の体系の中に存在する人々の認識は、もっぱら家社会的な儀礼の精神構造であり、死者・死後の世界・祖先の霊などを扱う信仰的・宗教的な思想構造とはなっていないのである<sup>(82)</sup>。

あくまでも、「祖先祭祀は宗教ではなく、祖先と子孫との交流であり、家の一致を図るためのものであるにすぎない」という認識なのであって、「祖先祭祀は宗教である」という意識は起こされていない。そのため、祖先祭祀を「祖先崇拝」と呼ぶことに抵抗を示す者も少なくない。祖先祭祀は社会儀礼であり、人間としての当然の勤め・自然の成り行きなのであって、「崇拝」ではないという意識が根強くあるのも事実である。同じような論理は、天皇制や国家神道・靖国神社問題に絡んで、しばしば公になる。頭を下げ、手を合わせ、手を打ち、物を献上するのは、あくまでも社会儀礼的な所為であって、宗教的な行為ではないという意識である。

無宗教を是とする日本人が、特段、祖先崇拝を否み、排斥しようとはしないのみならず、積極的であるか否かは別にしても、慣例的・恒常的に、それを維持継続してきた精神構造も、そこにあるのである。実際、先祖の墓参りをし、法要を施すのは、家族・親族の一員としての人情から生じた自然の衝動であって、先祖を神仏として崇拝するものではないという反論ないし非難が寄せられる。なるほど、仏壇を拝み、墓参りをする際に、先祖を神仏と考えている日本人は多くはない。あくまでも「お父さん」「お母さん」「お祖父ちゃん」「お祖母ちゃん」などなのである。

それは、祖先崇拝が社会の中に融合し、慣例化した結果であって、日本人に限らず、同じようなことが、欧米におけるキリスト教や少数民族族における独自

(82) スミス『現代日本の祖先崇拝』234頁も、「家の成員であることは死を超越して永遠であると考えられ、大方の日本人にとって唯一の精神の共同体は、生死にかかわらず、家族の一員としてのものである」としつつ、「このように〈家〉は精神の共同体であり、祖先崇拝がその宗教である」と言う。

の精霊信仰などにも見られる。むしろ、「宗教」という認識が現れるのは、それが「社会」から遊離した存在である場合である。つまり、「宗教」と認識されるのは、社会から遊離し、宗教団体として、独特の活動を行っているものである。今日の日本では、神社神道や仏教は、あえて問えば「宗教である」という答えが返ってくるものの、日常的には「宗教」とは認識されていない。いわば「慣例的な宗教」であって、「明らかな宗教」とは別であると言う社会認識なのである。今日の日本で「明らかな宗教」と認識されているものは、キリスト教と、大本・黒住・天理教などおよびその他の新興の宗教団体である。

このように社会構造の一部となったために「宗教」という認識が欠かれている祖先崇拝は、日本社会では、きわめて強い力を有していると考えなければならない。実際、神社神道や仏教も、祖先崇拝を摂取して進展したと言うよりは、祖先崇拝の構造枠組みの中に組み込まれて存続してきたものと考えられる。祖先崇拝を排除したら神社も寺院も存在の基礎を喪失してしまうのではないとも思料される。言ってみれば、日本の二重宗教である神社神道と仏教<sup>(83)</sup>も、祖先崇拝に組み込まれ、祖先崇拝の担い手として存在しているにすぎないのである<sup>(84)</sup>。

考えてみれば、日本人が神社の氏子でありつつ、仏教寺院の檀家でもあるという現象は奇妙に思えたはずであるのに、従来あまり、日本人の二重宗教籍性に着目されてこなかった。それは、欧米のキリスト教を基礎とした宗教学による、日本人の多神教性・汎神教性という宗教的同定が先行し、あまりにも強く日本の宗教思想界を支配してきたためであったろうと推定される。結果的に、日本人の本来の宗教性を見据えることができなかったからである。神社神道と仏教は二つの別の宗教なのであるが、それぞれを根源と考えたのでは理解できない。日本人は、祖先崇拝という上部構造により、神社神道と仏教という二つ

(83) 「二重宗教」という表現は、他では使われていないが、日本の神社神道と仏教の並立的存在を表記する表現として使用した。一般に、日本の宗教人口は2億人であると言われ、日本の宗教のいかげんさを揶揄する表現として用いられているが、そうではない。日本人のほとんどが、神社の氏子であると共に、仏教寺院の檀家となっていることから起こった現象で、神社神道と仏教とを別々の「二大宗教」と捉える従来の手法では、理解できない。

(84) だから、祖先崇拝の担い手の組織として、日本人のほとんどが、神社の氏子でありつつ、仏教寺院の檀家でありうるのである。日本人はけっして、神社神道と仏教とが別々の宗教であるという認識をしながら、神社と仏教寺院に宗教籍を置いているのではない。両者は一つの祖先崇拝の担い手・手段なのであるから、日本人が神社と仏教寺院に二重に宗教籍を有したとしても、それは宗教的淫行であると解するべきではない。

の相互に異なった宗教を組み入れ、下部構造に位置づけてしまったのである。

そう考えると、日本人の宗教性や宗教現象が明晰になる。日本人は、外部から見ると、神社神道と仏教に仕えているように見えるが、仔細に観察してみると、両者の教理で教えていないことを行なっているし、両者の教理で教えていることを行なってもいない。そもそもの目的は祖先崇拜なのであって、神社神道や仏教の教理はどうでもよく、まったく何の意味もないのである。つまり、神社や仏教寺院は、日本人の祖先崇拜を担う機関・場所・施設・組織・手段・手法などとして利用されてきたのである。それは、日本社会で受容されてきた民間信仰や新興宗教についても妥当することである。

## 結び

本稿では、「無宗教」を是とする日本人の宗教現象に目を留め、特段の宗教的認識や教理・組織があるわけでもないのに、日本社会に根強く浸透し、多くの日本人を統御している「祖先崇拜」についての考察を進め、日本人の宗教意識を検討し、日本社会における宗教現象を解析しながら、「日本における祖先崇拜の構造」の分析を試みた。先祖供養と祖先祭祀の区分、死後の靈魂の所在分類、カミとなった祖霊の歳神・山ノ神・田ノ神としての働きの解析をしたことによって、日本人の宗教観が明瞭になったものと思料される。従来、ともすれば、仏教と神社神道に規定されているかのように言われてきた、日本人の宗教観が、本稿の論述によって、瓦解してしまうのを覚えた。

本稿では、字数制限の関係で十分には言及しえなかったが、本稿で呈示した祖霊の働きを基にすれば、従来、日本人の宗教観について言われていた多神論性や汎神論性も崩れてしまうように思われる。そもそも、日本人は、多くの神々がいるかのような言辞を弄しながらも、あるいは、世界の全体が神であるかのような振る舞いをしながらも、一つのカミ・祖霊を拝み、祖霊と共に生き、祖霊に守護され、祖霊に拠り頼んできたのであって、実は、「祖霊唯一神論」に立っていたと言えるからである<sup>(85)</sup>。

また、日本人が神社と仏教寺院に二重に宗教籍を置き、宗教的淫行とも思え

---

(85) 島田『日本人の神はどこにいるか』は、「宗教」を「一神教」と「多神教」に分類することに疑問を呈し、キリスト教の多神教的側面を示すと共に、日本人のカミの一性論を展開している。

る現象に目を留めるとき、従来、日本人の宗教性を揶揄する原因とされてきたそのものの中に、日本人の本来の宗教性が明らかになったように思われる。つまり、神社神道や仏教をさえその下部構造としてしまう、上部構造としての祖先崇拜の力の強さである。基本的に、日本人の宗教性は、「祖先崇拜一神教」であると言うことができる。神社や仏教寺院は、その下部組織として祭典や儀式を行ってきただけにすぎないものと思料される。今後、なお、この点についての詳細な研究と検討が要される。

従来、日本人に対するキリスト教の困難さの一因は日本人の多神論性・汎神論性にあるとされてきたが、仏教や神社神道の教理によって覆われた論理の世界を脱却してみれば、実は唯一神論に立っているという精神構造が明らかになった。このことは、今後の日本人宣教を考察するうえで大きな論理の転換を迫られる問題であるし、今後には日本人宣教を大きく展開する有用な糸口となるのではなかろうか<sup>(86)</sup>。

---

(86) 従来、「否定の宣教」が行われてきたが、「否定の宣教」では、多くの場合、宣教が頓挫してしまい、大きな効果を上げることはできない。筆者は、「否定の宣教」を否定し、「肯定の宣教」を提唱してきた。もちろん、「宣教のためなら何をしても良い」という意識で、「嘘」をつくのではない。嘘の覆いは必ず剥がれ、その時には、深刻な信頼の喪失を招き、宣教の重大な障害となることは、過去の事例から明らかである。

宣教の相手方の言い分に「肯定」の接触をするためには、相手方の言い分との間に、一定の共通性を見出さなければならないが、根本的に異なるキリスト者と非キリスト者との間に、共通の接点を認めることは、すべての人間が神のかたちに創造されたという事実から存在する神のかたちの残滓としての宗教の種子・法の種子をおいてほかにはありえない。その最も中核的な部分で、重大な共通性を認めうることにすれば、宣教の方策も大きな展開を見せることができるはずである。

[Abstract in English]

## Japanese Religious Style and the Structure of Ancestor Worship

K. Sakurai

On the one hand, from the historical and social background, many Japanese tend to dislike, deny, and hate “Religion.” On the other hand, most Japanese go to a shrine or temple on New-Year’s Day, join in Shinto Matsuri, participate in Buddhist events, and attend a Funeral service at any cost. And we have heard the word “National Great Movement” on Higan Day and Bon Day.

How can we understand such religious deeds of Japanese who claim to reject religion? It seems that Japanese act without feeling any contradiction between religion and non-religion. What is Japanese mental stand point and psychological structure? I try to clarify this issue by examining Japanese daily life, examining the Japanese consciousness of “God” and “Faith” that underlies daily life, and examining the meaning of the two main events, “O-Shogatsu” and “O-Bon,” in which participation seems required for Japanese.

On this paper, I propose the existence of a common element between “Toshi-Gami (Year-God)” of O-Shogatsu and “So-Rei (Ancestor Spirit)” of O-Bon and try to analyze the structure of Japanese ancestor worship from the point of view of God-Faith.

〔日本語要約〕

日本人の宗教観と祖先崇拜の構造

櫻井 園 郎

歴史的・社会的な背景から、日本人には「宗教」を嫌悪し、「宗教」を否み、「宗教」に対して嫌悪感の感情を抱く者が多い。その反面、新年の神社寺院への初詣にはほとんどの日本人が出かけ、神社の祭りや寺院の行事には多くの者が参加し、葬儀には何を置いても駆けつけ、彼岸会や盂蘭盆会には「民族大移動」と揶揄される現象を生じている。

「無宗教」を旨としながら、宗教的な行為を「宗教ではない」かのようにみなし、その間隙に矛盾を感じることなく平然と行なう、日本人の心理状態・精神構造はいかなるものなのであろうか。日本人の日常に目を投じ、その根底に流れる「神」「信仰」の意識を解明し、日本人に欠かせないかのような「お正月」と「お盆」という二大行事の意味を考察することによって、日本人の宗教観を明らかにする。

本稿では、「お正月」の歳神と「お盆」の祖霊との間に共通するものを認め、両者の通有性から同一性を見出し、日本人の祖先崇拜の構造を、神信仰という点から解析する。